



TITLE:

信と言語 : 倫理学の新たな可能性

AUTHOR(S):

松島, 哲久

CITATION:

松島, 哲久. 信と言語 : 倫理学の新たな可能性. 実践哲学研究 1984, 7: 1-16

ISSUE DATE:

1984

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/59139>

RIGHT:

信 と 言 語

—— 倫理学の新たな可能性 ——

松 島 哲 久

序

この論文の目的は、P. RICOEUR の《信 (foi)》の問題を彼の倫理学との連関において、彼の言語論に準拠しつつ論じることである。

《信》の問題は、リクールにあって、意志の現象学において、《過誤 (faute)》と《超越 (transcendance)》とがエポケーされ、意志的行為の諸相が corps-sujet (主体としての身体) との相関関係において価値的には中性的に論じられて以来、直接的には主題化されえぬ問いとして位置づけられてきた問題である。もし《意志》の主題化に先立って《信》の問題を主題化するとすれば、行為の自由の問題は曖昧化し、したがって、自由の行為を基礎とした主体と世界との関係も明示化不可能となってしまう、その結果、自己の行為に意味を付与することも、自己の行為に責任を負うことも不可能になってしまう、そういう問題を《信》の問題は含んでいるのである。つまり、リクールにあっては、意志の自由の開示なしには自己の責任性の開示もないのであって、意志の現象学によって目指されていたものは、責任を取りうる行為の形相を明示することであった。要するに、倫理的領野とは、リクールでは、その出発点においては、自由によって、つまり、意志 (Volonté) によって画定されうるものであった。

したがって、《信》の問題は、《意志》の問題の後に、それを通して、すなわち、自由の問題を通して、おそらくその限界において提出されてくるものである。《過誤》が意志の eidétique (形相論) において括弧に入れられたということは、実際には意志が過誤と無関係にはありえないことを予期させてはいる。しかも、意志の自由が生の必然性への同意でしかないような次元において、主体性をではなく、超越を中心軸として思惟を転換しなければならないことが言われる時、まさにそこに

において呈示されてくるのが《信》の視点である。しかし、《意志の自由》の次に実際に語られているのは、主題的には《過誤》であり、絶対的な Involontaire（つまり意志的な作用である Volontaire に対立、敵対するもの）にとらわれたところの意志そのものを問うことであつた。これは、意志が自ら自己自身を自己そのものにとらわれた状態となすこと、つまり意志そのものとしての、意志の一種のめまいとしての情念（passion）を問うことであつて、それがリクールにおいて、《過誤》の symbolique（象徴論）として展開されているものである。この symbolique を通して始めて《信》の問いが問われることになるのである。

かかる遠回りの、間接的な道を通して語られる《信》の問題を次の順で論じてゆくことにする。

(1) 信の問題は象徴の問題と連関しており、象徴の還元的解釈を通してしかその象徴の真の創造的意味は了解へともたらされなかったように、信の問いもその幻想的あり方の否定を通してしか了解されないということ、つまり、信は、その否定形態、否定性において了解可能となるという逆説的構造を有しているということ。

(2) 次にそこから、《倫理学》の意味もいわゆる『宗教』に究極的根拠をおく倫理学を越えてとらえ直されてくるのであつて、人間の実存在行為（acte d'exister）に根を下ろした倫理的領野というものが信の視点から可能になるのではないかということ。

(3) 最後に、かかる信とは、最終的には、いわゆる『宗教』の反対の極に位置するところの、徹底した無神論的還元的解釈を媒介としつつ、それによって開かれつつある言語の新たな可能性を問うことに他ならぬということ。

I-(1) 象徴としての言語の問題

symbole は signe であることをリクールは言う。つまり、signe 一般の機能を symbole も⁽¹⁾持っているのである。signe は quelque chose（あるもの）を越えて視向するのであつて、しかもこのあるものにとって代つてそれと同じ価値もっているのである。しかし、signe が symbole であるためには、その視向のなかに二重の志向性（intentionnalité）が見出されるのでなければならないのである。ところで、先の signe の機能は言語の機能としてもまた妥当するのであつて、それ

故、symbole の問題は言語の問題として論じられうるのであるが、その場合 symbole は言語の充実 (plein du langage) として考えられる⁽²⁾のであって、つまり二重の意味 (double sens) をもった言語として symbole は考えられるのである。二重の志向性、二重の意味をもつ言語というのは、それにおいて見出される第一の顕在的な、文字通りの意味が、それを通して、その中核の、第二の実在の意味を顕示するような運動を喚起する言語のことである。symbole は、一般的には、すでに使い古され、決り文句となっているような、いわば過去性においてしか語られない層とか、現在の生の構造化として語られるような signe の体系としても考えられるかもしれないけれども、その場合、そこには二重の志向性は見出されないと言わねばならないのである。つまり、言語が象徴たりうるのは、それが創造的な、新たな可能性の開示の方向において了解される場合、しかも同時に、新たな réalité (現実性) へと向けられて了解される場合のみなのである。可能性としての réalité の開示であると同時に、réalité の可能性の開示であるということが象徴言語の解釈を通して言いうるのである。さらに言えば、langage が être へともたらされる限りにおいて、その langage-être が symbole ということである。リクールはかかる langage の創造性を Poétique として語っているのである。したがって、信ということもまた Poétique として語られるべきものである。

Poétiqueとは、リクールによれば、有限なる《死すべき》存在者としてのわれわれが《この大地の上に住みつくこと》⁽³⁾である。つまり、《一方で天上的なもの、神的なものへと配慮を向けつつ、他方でかような人間の実存がこの地上に根づくことの間に一種の緊張が保たれている場合》に限って語られうる事柄である。詩(poésie)とは《天と地の間、天の下に、しかし地の上に、言葉(Parole)の力のなかで、住みつくという行為を根づかせること》⁽⁴⁾である。つまり、信とは、かような langage (言語活動) の詩的な経験に他ならないのである。それ故、信は symbole の信であって、この symbole の信とは、langage と être との詩的な仕方での結びつきの信であると考えられる。それは一方で、langage への信であると同時に、être へのわれわれの参与を意味している。しかし、このような langage はわれわれの自由になりうる私の langage といったものではなくて、語る主体 (sujet parlant) がそれへと住みついているような langage である。要するに、語る主体としてのわれわれがそこへと住みついているところの、その当のものが être へともたらさ

れた langage であり、すなわちこれが symbole なのである。それ故、主体としての私が指定するような Etre が問題なのではなくて、それへと私が帰属しているような Etre が問題となるのであって、かかる Etre は、langage と分離されて独立にそれだけで存立している、というのではないのである。もしここで、かかる langage がそれへともたらされているような Etre を Réalité と呼ぶとすれば、かかる Réalité は、語る主体としての私とその世界との Réalité、つまり、存在者 (étant) との分離以前の、あるいは、究極的な Réalité であって、語る主体がそれに帰属することによって始めて語り出されるような Réalité である。つまり、Etre は、私と離れた、すなわち、意志主体としての私と独立した単なる étant ではなくて、そもそも《私が語る》というそのことを可能にしているような Etre なのである。

I-2) 象徴と信

したがって、われわれが信の構造を問うとき、新しき Réalité の可能性といっても、それは langage-etre の結合関係を示す symbole の解釈の新たな可能性なのである。つまり信は一つの解釈、諸々の解釈の解釈としての信である。その場合信は、一つの個人的な心情に還元され得ないし、逆に、何か私を絶対的に超えたものに還元されもしない。要するに、信のまなざしは、解釈の一つの視点から成り立っているのである。換言すれば、信には、それが排除して、自らがその解釈においてとる一つの視点があるということである。なるほど、かかる視点とは、直接リクールにおいては、象徴の中へと自己を置き、そうした象徴の体系の中で、自己を想像的に変様することを通して、新たな Réalité の可能性を開くことではあるけれども、しかし何より、かかる信が解釈の視点としてある限り、それによって排除されているものがあるということが考慮されなければならないということになるのである。それは何かと言えば、信のまなざしとして成立しうる解釈の視点なしには《意味を喪失してしまっている状況》に他ならない。信のまなざしが排除しようとするもの、つまり、真実の意味を被い隠してしまっているこのものを明確にすることが信の意味の回復の可能性を開くことにつながっているのである。

II-1) 還元的解釈と信

リクールにとってかかる排除の機能をもたされているのが還元的解釈である。まずフロイト研究によってもたらされたこの機能を論じてゆくことにする。

かかる還元的解釈が遂行するのは、幻想批判の機能である。幻想 (illusion) とは、象徴が *idole* (偶像) に化してしまっているその在り方である。幻想批判とは、それ故、かかる諸々の偶像の解体の作業に他ならない。それは、この偶像の解体の道が必然的な根拠をもっていること、つまり、かかる偶像の産出が、単に一つの偶然的な意識の幻想的な在り方、不明瞭な意識によって生み出される偶然的所産といったものではなくて、意識そのものの必然的所産であるということを意味するのである。後にみるように、意識がその *arché* (起源) を欠いている限り、その *télos* (目的) をも失なってしまうために意識は必然的に生の根本的意味を歪曲した形でしか表出していないのである。

リクールは、はじめから意識に対してこのような根本的懐疑をもっていたわけではない。意志の現象学にあつて、意識は制限されてはいた。つまり《条件づけられ肉化した意志の有限な自由》ということが言われていたのであるが、それでもかかる意志の自由は根源的な地位を与えられていて⁽⁵⁾、身体にまで拡大された総合的 *cogito* の主体はあくまで意志する自由な主体であつて、決して無意識にその場をゆずるようなものではなかったことは確かである。かかる意志そのものが根本的限界を有するということは、《faute (過誤)》が人間の可知性を根本的に変えるものとして語られていたが故に、全く予想されていなかったということとはできないとしても、もしこのことが十分に自覚へともたらされるならば、果して意志の自由に根源的な地位を与えることができたであろうか疑問である。というのも、その場合、責任の主体そのものが超えられ、変えられてしまう可能性がまさに問われることになるからである。

現象学は、それ故、リクールにあつては、過誤と超越を括弧に入れて、意志の自由の形相論を展開し、責任の主体の顕示の可能性を開く役割を果たしたわけであるが、しかし、現象学は、そのままでは、自らの限界に無知のままにとどまっていると言わねばならないのである。つまり、リクールがフロイト研究で問うのは、現象学を超えて見出される意識の起源の問題である。これは主体のアルケオロジーの展開として示されるものである。*corps propre* (自己固有の身体) の現象学はこの起源性を指し示しはするけれども、それを開示するにはいたらない。つまり、フロイト

研究は、corps propre 論の深化と平行してはいても、それとは別の一つの視点を意識の問題にもたらしめているのである。

フロイトでは、意識の《起源となるもの (l'originnaire) 》は欲望 (désir) であって、それは欲望の意味論 (sémantique) として示されるのであって、そこにあるのは意識の自律性が否定されるのである。つまり、意識はその根源においては自己の意味を所有してはいないという意識の所有権放棄 (dessaisissement) を通して、意味 (sens) と力 (force) の結合における欲望の意味論が展開されるのである。

しかしリクールは、無意識なるものを、単に意識に先立って、それを規定し、意識の諸々の意味がそこへと還元されてしまうような、何かそこで意識も超越して意識の根拠たりうるような一つの実在的な欲望のエネルギーとして論じているのではない。そうではなくて、無意識とは、意識の起源として、その顕在的意識の中心において忘却されてしまっているものであって、かかる無意識を自覚へともたらそうとする運動は、とりも直さず、真の意味での意識の回復の運動なのであって、これは、その真の生きられた意味を開示しようとする解釈の視点の原点としての corps propre への遡行的運動である。この場合、無意識とは欲望が意味へと差し出されていること、言葉へと差し出されている欲望そのものである。そして、顕在的に差し出されているものがそのままではその起源の意味を被い隠され、歪曲されてしまっているが故に、意識の l'originnaire の開示は必然的に解釈を要求するのである。その場合、corps propre が解釈の契機を構成することになる。つまり、先の顕在的意識によって語られ表出されているものの中に同時に含意され (co-implique) っていて、視向されているもの、その忘却において視向されている《体験の意味 (sens du vécu) 》こそが corps propre だからである。そしてこの corps propre がフロイトにおいて無意識として語られているものだとすれば、無意識とは私の他者そのものでもありうるし、他なる私でもありうることになりはしないであろうか。そしてかかる無意識の解釈は肉としての志向性 (intentionnalité en chair) の意味作用の構成を通してなされうはずである。要するに、ここに言う意味とは身体の世界に―即して―ある (etre-au-monde) その存在様態なのである。この être-au-monde の構造の一分節として、l'être-corps の意味をとり出すことが欲望の意味論によって目指されているのである。そうとすれば、欲望の生きられた意味を自

己固有のものにすること (appropriation) が解釈することとして示されることになるのである。

しかし、ここで corps propre がそのようなものとして把握され直されるとすれば、それは、単に主體—身体 (corps-sujet) としてでもなく、いわんや対象—身体 (corps-objet) としてでもなく、かかる二分法を超えて遡行的にそれへと (即ち corps propre へである) 回歸しつつ問われなければならないものとなるのであって、その場合、解釈の出発点となるものは疎隔の機能 (distanciation) である。疎隔の機能とは、近きものを遠きものにする機能であって、このことによって始めて意識の遡行的運動が開始されうるのである。appropriation とは、distanciation によって遠きものにされたものを近きものとして回復する機能であり、それによって解釈するという行為が完成することになるのである。

われわれはここで解釈の運動そのものの発動の契機となった疎隔機能に注目してフロイトの道徳論を考察してゆくことにする。疎隔機能は、① texte の著者の心的志向からの疎隔、② 著者及び texte の原状況からの疎隔、③ 読者、解釈者そのもの、自己自身からの疎隔、という三重の機能において成り立っているが、これによって texte の構造的意味の相対的自律性が確保されるということが重要なのである。フロイトの還元的解釈も、かかる解釈の構造を有するものとして、その幻想批判の役割は一つの根源的意味領野を開くものなのである。その懐疑のまなざしにとって、意識とは諸々の幻想を生み出す歪曲機能に他ならず、かかる近きものとしての諸々の信念を遠きものとして、その arché へと連れ戻す作業が要求されるのであって、フロイトの場合、いわゆる《宗教》が共同幻想として考えられているのである。そうしたものを意識のレベルにおけるテキストと見なすことによって、そのテキストの呈示している意味作用の解釈がなされねばならないことになる。こうした意識のレベルのテキストとしての宗教的言語をその起源において解釈することによって始めて現われてくるものこそわれわれの言う信の意味なのである。

リクルーのフロイト解釈によれば、かような texte の意味作用は、欲望の力の葛藤、つまり、欲動 (pulsion) と対抗—欲動 (contre-pulsion) によって歪曲を蒙っている。Es、すなわち、生の深部そのものから借りられた力に、抑圧の中で投資されるエネルギーが結びついて、それが超自我へと高められ、この超自我としての道徳意識の Instance (審級)、つまり、監視し、審き罰する Instance となって、

根源的生の生きられた意味を被い隠すのである。つまり、超自我は、一方で理想形成としてあるのであるが、この理想形成そのものが同時に禁止と罰の道德意識の形成に他ならぬことになるのである。かようにして、道德意識の起源は、義務ないし良心のパトロジーとして呈示されることになるのである。その基本モデルが、代理作用 (substitution) の過程の結果として示される個人のオイディプス、つまり、父の image であって、この個人的レベルのオイディプスが文化的次元でのモデルとなって新しい種類の宗教批判がフロイトによって提出されてくるのである。要するにフロイトでは、文化表象を欲望と恐れ¹の擬装された徴候と考えることによって宗教を一つの幻想として位置づけることになるのである。

しかし、主体の archéologie の展開として呈示されうるフロイトの解釈は、主体の téléologie との弁証法の中に投入されてこそその真の意味を回復するものなのである。すなわち、arché として示される生の生きられた意味は、同時に télos へと向かう未来志向的な前進的意識の運動の開始として示されねばならないのである。つまり解釈を完成させるあの appropriation を待たねばならぬのである。これは無意識を《意識—となる (devenir-conscient)》運動において顕示することである。つまり、意識がその幻想を否定され、解体されるということそのことが同時に意識となる運動の開始でもあるということになるのでなければならないわけである。信の問いはこのような二重性において問われうるものである。すなわち、宗教の諸々の偶像が解体されるということが同時に信となる運動、リクールの言う《新しき天と地》へ向ってたえず志向し続けるところの信の運動の開始を意味するようなものとして問われる必要があるということである。

Ⅲ—(1) 悪の象徴論の問題の所在 — 有罪意識

ところで、リクールにあって、本来、宗教の問題は、悪の問題と相即して語られてきた問題である。《La symbolique du mal》では、第一次的悪の symbolique の体系は、souillure (汚れ) — péché (罪) — culpabilité (有罪意識) の連鎖として示されている。これらは、人間的悪の最も暗いあいまいな感情の層の意味を象徴的言語の解釈を媒介として顕示するものであった。souillure の象徴は、身体的水準で faute (過誤) の体験という人間の根源的行為を半ば外的・物的で、

半ば心的な言語で表象したものである。罪は人間の実存在の存在論的側面を表している、ここで神—人間、人間—人間、人間—自己自身という三重の關係の切断として語られていると同時に、かかる罪の状況に囚われているという人間の共同的次元を示している。かかる罪の象徴が内面化・主体化されて、自己自身によってかかる罪の状況を引き受けようとする《心の内なる法廷》としての culpabilité の Instance が現われる。この有罪意識の審級をいかにして超えるのかということ、つまり、悪が増大するまさにその時、希望 (espérance) がそれ以上に満ちあふれる可能性を問うところに、信 (foi) のまなざしによる悪のとらえ直しという問題が浮び上がってくるのである。信の問題は、究極的には、有罪意識によって示される倫理的の世界觀の挫折において、救いの希望として問われるところのものである。

さてこのように、信は希望に密接に関連して語られうるものであるが、それは、有罪意識をただ強化しているだけの、しかもこの意識を準備し形成する機能を果している道德意識を超えて始めて回復されうるものである。信のまなざしは、人間をして、かかる有罪意識—自己を、審く神の内面化としての自己自身によって無限に審く Instance の袋小路から解放し、救うまなざしでなければならない。信と対立するのは、それ故、不信というよりも、有罪意識としての隸屬意志の中へと人間の実存在を囚われたものとするような道德意識、及びその究極の根拠となっているような宗教である。リクールは、それ故、まず foi (信) と religion (宗教) を分割して論じてゆく道をとる。foi は religion なしには生まれることはないとしても、また課題となりもしないとしても、religion は決してそのままでは foi とは結びつかないことこそ最重要問題なのである。リクールは次のように言っている、《ユダヤ教の神は善と悪の彼岸にあるものではない。それは宗教と道德性の間の關係の根拠そのものなのである。》⁽⁷⁾ しかも culpabilité の完成がもっとも典型的に現われているものが、道德的感覚の卓越した鋭敏さ、徹底性として示されるパリサイ派の《細心さ (scrupule) の意識であって、これは、リクールによれば、《道德的生の儀式化ないし儀式的道德化》である。だからこそ foi の可能性の道は、かかる道德的神の批判・否定を通してのみ開かれうると言わざるをえないのである。

Ⅲ—(2) 道德的神の批判と信 — 無神論の問題

道德的神の批判という点で最も徹底した思想家としてリクールはフロイトとニーチェを挙げている。しかもかかる批判が信にとって根本的であって、道德的觀念の

解体としての *athéisme*（無神論）を信の構造の中に位置づけることによってリクルールは、道徳・宗教を超えた地点に新たな倫理学の課題を呈示するのである。それ故、倫理学の課題は、フロイトの言うところの《禁止》と《恐れ》の機能をもつ道徳意識を超えて、つまりは有罪意識を超えて志向されるところの信のまなざしにおいて、しかも現実性において呈示されるのでなければならない。

リクルールが宗教をも、意識のレベルの *texte* と同じ構造をもつものとして、まずその還元的解釈に力点を置いて宗教の *arché* を顕らかにしようと努めるのは、*arché* の顕示なしにはその *télos* の顕示も、*foi* の顕示もないからである。

フロイトでは、宗教は生の根本的欲求と無関係に論じられも否定もされず、《生の起源的構造》そのものとして示されるのであって、この構造そのものは《罰への恐れ》と生の危機を前にしての《庇護（*protection*）の欲求》という二つの感情に根を下ろしているのである。かかる回復される生の意味は、しかし、その否定性を通してしか顕示されないとすれば、かかるものとして呈示されうる信の在り方は、意識の *dessaisissement*（所有権放棄）を通してなされるものであるが故に、それによって何か信の対象が積極的に指定されるような、またそうした対象に従うような信の形態をとりはしないのであって、あくまで解釈を通して新しき可能的なるものの現実性の回復の運動としてあるのである。その場合信は一つの希望としての在り方をとらざるをえないのであるが、それは、つねに志向性において、一つの課題へと向う努力（*effort*）としての信なのである。

ところでリクルールは、『世俗化の解釈学』⁽⁸⁾では、イデオロギー論と宗教を重ね合わせて、宗教の統合化・正当化の機能を幻想機能と共に認めており、宗教を伝統への根づき、帰属の契機を有するものとしてトータルにとらえてはいる。つまり、宗教も、諸々のイデオロギーの形態の一つであるという立場から、個人及びその共同体に自己同一性を確認せしめる機能をもつものとしてとらえられるのである。しかしながら、宗教のイデオロギー機能は、終末論的ユートピア機能との弁証法関係のなかにおかれて始めてその真の意味は回復されるのであって、信がこの両機能の結び目としての役割をもつことになる。信は、それ故、宗教のイデオロギー性と終末論的ユートピア性との弁証法そのものを可能にするものであると同時に、逆に、その意味が了解へともたらされるのは、この両者の弁証法によるしかないと言わねばならないのである。

したがって、リクールにおいて信は、一方で宗教と無神論、他方でイデオロギーとユートピアを媒介するものとして二重に位置づけられている。ここでこの二つの図式の交叉する点において信を考えるとすれば、宗教の否定性とユートピア性とが平行して考えられることになる。その場合宗教は、単に幻想機能だけに限られず、《生の始原的構造そのもの》の視点から、その伝統への帰属性という歴史的側面にまで発展されて把握されることになる。その際、イデオロギーとしての宗教の観点は、歴史を回顧的に見る観点であるのに対して、イデオロギー批判としてのユートピアの観点は、歴史を未来志向的に見ようとするものである。したがって、宗教否定としての *athéisme* が信へと媒介されるのは、かかる未来志向的な、前方へのまなざしにおいてとらえられることによるのであって、かかるまなざしこそ信のまなざしに他ならぬわけである。問題は、帰属性として積極的契機をもつ宗教が、同時に幻想機能として現実の生を歪曲してしまうということであって、統合化・正当化の機能なしには歴史への帰属ということも不可能であるとしても、それが歪曲作用を伴ってなされるということが問題なのである。その点において、信の構造のなかに否定性が持ち込まれてくることになるのであるが、その前に、統合化—正当化—歪曲の二重の機能をもつイデオロギーとしての宗教がどのようなものとして、どのような方向で成立しているのかを問いたい。

まずそれは、リクールによれば、自己の実存的存在を、自己の理想概念へ、つまり、自己外の、そして、自己を絶対的に超越した、最も高きものへと譲渡する方向において成立するのである。その際失なわれるのが、自己の実存在性であり、現実的生の意味であって、つまりは、個性性の喪失である。それは、空虚な場（*place vide*）を起源とする意志の疎外形態として呈示されることになる。つまり宗教では、この空虚なるものが絶対的なものとして叙述され語られているのである。その結果われわれは、われわれの内的中心的感情そのものにいたるまで、この《*vide*（空虚）》へと疎外されてしまうことになる。それ故、かかる空虚を基礎として《生を被い隠し》、《生への軽蔑》を内にもつような倫理的・宗教的価値は、かかる空虚へと還元されることによって批判に付さねばならない。この還元作業の必然的結果としてニヒリズムの現出をリクールはとらえている。つまりニヒリズムは、倫理・宗教的諸価値を、その源泉としての《空虚な場》へと連れ戻す歴史的過程に他ならないというのである。それ故、無神論者が神を殺したのではなくて、あの理想の中

心に巣くう無、絶対者としての欠如こそが神を殺したと言われることになる。そして現代はかかるニヒリズムの過程がその頂点に未だ達していない時代、一つの渴いた、パウロ的意味での律法の時代にとどまっているのである。⁽⁹⁾

リクールはまた、第一原因——必然的存在——第一の動者——諸価値の起源——絶対善というような一連の諸概念に基づいた形而上学の神に対しても、*vide*へと還元されるべきものとして批判を加えるのである。それは、人間の倫理的経験の上に絶対者の網をかぶせる創始者の概念であって、そこから、良心の命令を神の命令として考えるといった宗教の基本的な機能が生じてくるのである。リクールが強く批判するのは、このように宗教と倫理を緊密に結びつける態度であって、これは、最高の立法者と考えられる神と理性の法則とを結びつけて考える合理的道德哲学への批判でもあり、究極的には、義務の道德への批判なのである。かような道德哲学は、リクールの批判に従えば、意志主体と客体（すなわち世界の存在）、感性界と知性界という二分法を前提にしており、したがって、はじめから不可能になってしまっている《*価値の創造*》と《*価値の直観*》との間を動揺していて、義務の原則に先立ってあるところのもの、それを被い隠しているのである。リクールはその被い隠しの動機を頭からにすることによってかかる道德哲学を批判するのである。リクールによれば、その動機を、*悪の存在*に直面して、神の全能と善性とを弁護し正当化しようとする弁神論の中に見出す。それは、自然法則を神の正義の名の下に倫理的法則に従わせること、そのような世界の秩序を表出するものである。これは、価値と事実、倫理的秩序と自然的秩序を前提としつつ、その同じ土壌の上でその両者を統一しようとする絶望的試みである。こうした二分法は、世界を一つの *Bild* となし、あたかも一枚の絵のように自己の前に立てるのである。世界の存在がこのように一つの表象的性格のものとなるに相関して、人間がこの *Bild* の中心に位置するようになる。つまり主体としての人間の概念がたち現われ、かかる人間が意志主体として考えられるようになってくるのである。ここから逆転が生じて、意志の方が諸価値の起源として現われ、それと同時に、世界の方は後退していった、価値を欠いた単なる事実 (*fait*) とされてしまう。したがって、世界と主体とをこのように見なし続ける限り、両者の総合と和解は不可能であって、ニヒリズムはかような両者の和解の不可能性を確証したものにすぎないとリクールは考えるのである。自然的秩序と倫理的秩序の間には、そのままでは、何らの和解可能となつたりは見出せない

ままである。

Ⅳ－(1) 倫理学の課題

リクールは上述のような二律背反を超えるに、意志の自律がそれへと根ざしている場、つまり、意志の自律の倫理学に対してはその《前－倫理的場》というものへと目を向けることによってなそうとする。それ故に彼は、《倫理的に考える唯一の仕方、まず非－倫理的に考えることに存している》⁽¹⁰⁾とさえ言うのである。要するに、意志行為としての faire の様態ではないところの、それに先立つ存在様態の開示をめざすことになるのである。かような倫理学をリクールは、スピノザにならって、《隷従から至福と自由へと至る全過程》としてとらえ、この過程は、形式的義務の原則によってではなくて、Conatusの展開によってこそ規制されるべきことが言われる。Conatus つまり effort（努力）は、われわれを有限な存在様態としての実存在（existence）のなかにおくものである。実存在の中へのわれわれの措定、肯定的な存在する力、最も源初的な肯定作用（affirmation）、これが疎外されてしまっているが故に、この実存在せんとする努力を再び自分のものにする（réappropriation）こそが倫理学の課題となるのである。

さらに、実存在の中心における肯定力の欠如、無、疎外——それ故にこそ、実存在せんとする努力そのものは、存在の欠如における存在の肯定として欲望（désir）なのである。努力がとりもなおさず存在欲求であるということのうちに、リクールは倫理学の根にある最も根源的構造を見ている。このことは、言葉を換えて言えば、《実存在する》という人間的行為そのものが、実存在の中心における存在の欠如の形態を通して、つまりその不条理性を通して、あの根源的肯定性へと向かうという弁証法的構造を有しているということである。かような《存在欲求（désir d'être）》としての《実存在せんとする努力》を倫理的領野から閉め出すことは倫理学にとって致命的である。なぜなら、倫理的諸価値が現われるのは、このわれわれの無限の存在欲求と、それを現実に実現しようとする有限な人間の倫理的経験の歴史的制約の交叉する点においてだからである。

かかる前－倫理 といいうる領野において Parole の哲学を見直すことを通して foi の問題を問い直すことが可能となるのである。つまり、Parole（言葉）を意

志に結びつける以前にわれわれの実存在そのものへと向けて問い直すことである。ここから Parole と foi の新たな結びつきが可能となるのである。

Ⅳ-② Parole と foi (言葉と信)

Parole とは、リクルールの texte 解釈にとって、一つの出来事 (événement) であって、存在が Verbe となる一つの場の創出に他ならない。このことは、自己自身が新たな自己となる対話状況の創出を意味している。われわれは foi を言葉の存在論において、すなわち、存在が言葉となり言葉が存在へともたらされるような存在論において示そうとするのである。かような信は、人間がまずもって、語る存在としての全なるものに、Etre の dire に、帰属することを可能にするものであって、かかる Parole との対話関係に自己の身を置くことが foi の根本的構造をなしている。つまり、私の言語活動 (langage)、私の言葉そのもの、私の語る行為が dire (言うこと) としての Etre に帰属してなされているということである。一言で言えば、かかる信とは象徴の信なのである。かような信にあっては、欲望のナルシシズムとしての自己自身が問題ではなくて——もしそうであれば、かかる自己は再びあの Place vide への道をたどることになる——、したがってまた、かかる自己自身の苦悩と死に対しても答ええないところの、つまり、それに対する答えが沈黙であるような、それ故神の正当化としては全く利用されえないような Parole との関係の中に入ることである。

さて信は、一方で、主体の archéologie によって示される arché, genèse の問いに答えようとするものである限り、自己の自己自身に対する根源的対立、自己自身の内への無限の閉じ込みとしての culpabilité の構造 (これが悲劇的実存在の頂点に位置している) をそのままにして被い隠すような方向をとるものであってはならない。実存在の中心において失われてしまっているそうした arché の回復の運動を歴史的な遡行的問いによって求めていくのでなければならないのである。つまり信は、根づきの行為としての宗教の側面を、その根本的動機にまで下って、その arché としての根源的肯定力を自分のものにするを通して、回復しようとするのである。しかし他方、この arché を求めるということは télos を求める運動としてのみ可能である。

この télos としての新しき形姿が現われてくるのは、corps propre を原点とした perspective の地平としてである。Tout-Autre (全くの他者) としての新しき

形姿が信の構造の中に入ってくるためには、その全き他者性がわれわれの肉において全き他者であることをやめるのでなければならない。それは同時に、われわれに對して、この絶対的な全き他者が自らその絶対的他者性を否定してわれわれの中心へと語り出すのでなければ不可能である。信にあっては、私の方だけが一方的に新しき形姿へと語りかけるといった構造をもつのではなくて、Parole の語りかけを《聴く》という行為においてかかる Parole に自己の身を置き Parole へと参与することの解釈学的体験が含まれているのでなければならないのであろう。つまり信にあっては、いわば《垂直の》間主体的構造が成立しているのでなければならないということになる。しかもそれは、われわれの側の《parler》の主体としての自己の否定の契機を含むと同時に、Tout-Autre そのものの自己否定的契機をも含んで成立するものである。この絶対的他者性を自己否定してわれわれの方へと語り出しているかかる Tout-Autre をリクールは《ロゴスとしての全き一他者》⁽¹¹⁾としてとらえている。かかる他者は全き他者であって、地平内の一対象となるような、すなわち偶像に墮するような他者ではないけれども、その存在が Verbe としてわれわれとの関係の中に入ってくる限りにおける他者なのである。存在としての Verbe の解釈として信の問題が立てられる所以がここにある。解釈は言葉の信としてあり、信の言葉の réalité（実在性）へと向けられている。このような信の réalité は imagination に訴えることによってしか開かれないのであって、意志でも知性でもないのである。自己は想像的に変様されることなしには信においてあるというわけにはゆかない。《存在の生成そのものに立ち会っているような言語、創造としての詩（poésie）と人間との根源的な結びつき》において信ということは言われうるのである。《創造への愛（amour pour création）》⁽¹²⁾として語られる信は、父の image に対立し、偶像の死において回復される amour である。かかる amour は《don（恵み）》としての言語の経験なしにはありえない。つまり信は、幼兒的自己愛を超えて、成熟した人々に語りかける創造への愛を告げる言葉を聴くことを通して自らを開くことである。このことが《この地上に住みつく愛》なのである。《垂直の間主体性》は、同時に《水平の間主体性》⁽¹³⁾としての Communication と切り離され得ないのである。つまり Communication の遂行が création の愛であるような生のあり方が問題なのである。ここに《何事か》を《神の言葉——ロゴス》として実存在的に可能にする存在様態が指示されることに

なるのである。

しかしながらリクールはここに踏みとどまっている。信はただ志向されているだけ——希望においてのみ現われている——であって、このあり方を超えて何かを積極的に存在措定して信を語ることはしない。それは現代の哲学的思惟を超えることになるであろう。すなわち象徴はいまだその半分を illusion に包まれていて、偶像の否定の作業、形而上学から道德の神、摂理の神をとり払う作業はいまだ終わってはおらず、無の場の現出は依然として続いているのである。すなわち神ならぬ偶像が神として語られており、ニヒリズムはまだその極に達していないのである。その意味でリクールの解釈学において示される信は、いまだ人間的な諸々の signes, oeuvres を媒介とする長い道の途上にあると言えるのではなからうか。

〔注〕

- (1) P. Ricoeur, 《Le conflit des interprétations》, édition du Seuil, 1969, p. 285. 以下《C. I.》と略す。
- (2) Ibid., p.283
- (3) Ibid., p.456
- (4) Ibid., p.456
- (5) P. Ricoeur, 《Le volontaire et l'involontaire》, 1950, p.30 以下《V. I.》と略す。
- (6) Ibid., p.7.
- (7) P. Ricoeur, 《La symbolique du mal》, 1960, p.125.
- (8) P. Ricoeur, 《L'herméneutique de la sécularisation》, dans Herméneutique de la sécularisation, éd., Aubier, 1976, Paris.
- (9) 《C. I.》, p. 439.
- (10) Ibid., p. 442.
- (11) P. Ricoeur, 《De l'interprétation》, 1965, p. 504—505.
- (12) 《C. I.》, p. 456.
- (13) Jean Lacroix, 《Philosophie de la culpabilité》, 1977, p. 169 で示されている言葉の使用法に従う。

(まつしま あきひさ 大阪教育大学非常勤講師)